



Det asketiske ørkenliv

Frandsen, Paul John

Published in:
Festskrift til Adam Bülow-Jacobsen

Publication date:
2013

Document version
Også kaldet Forlagets PDF

Citation for published version (APA):
Frandsen, P. J. (2013). Det asketiske ørkenliv. I T. Heine Nielsen, & A. Schwartz (red.), *Festskrift til Adam Bülow-Jacobsen* (s. 1-34). SAXO, Københavns Universitet. Aigis: nordisk tidsskrift for klassiske studier Bind Supplementum II <http://aigis.igl.ku.dk/AB-J/PJF.pdf>

Det asketiske ørkenliv

af Paul John Frandsen

Adam er min ældste ven. Vi har kendt hinanden fra 6-7 års alderen, men først efter at vi som tolvårige kom i samme skoleklasse, begyndte vort venskab. Vi var en overgang også soldater sammen, og – af større relevans for det følgende – har tilmed været på samme institut i tre år.

Adams vej ind i papyrologien gik nemlig via det daværende Ægyptologisk Institut i Kejsergade. Her fik han et seniorstipendium, og her var han tilmed i en kort periode viceinstitutbestyrer. Tidsmæssigt befinder vi os i halvfjerdsere, og på den tid fik man - gud ske tak - lov til ikke at være så ensoprettet i sin karriereplanlægning – et dengang ukendt ord – som nu. Man kunne gå ind i andre fagområder, og Adam fik således lyst til at lære det sprog, der også fandtes i Ægypten i den græsk-romerske periode. Han fulgte derfor undervisningen i koptisk, dvs. ægyptisk skrevet med hovedsageligt græske bogstaver. Jeg tror nok, Adam havde forestillet sig, at vi skulle pløje os igennem kontrakter, breve og deslige, men i stedet blev det til tekster om hellige mænd og kvinder, *Apophthegmata Patrum* og uddrag af en enkelt helgenbiografi, Onnofrius' *Vita*. Som læseren skal se, var den lektur sāmænd slet ikke så *way out*, som man kunne formode, for Adam er jo siden kommet til at tilbringe næsten lige så lang tid i ørkenen som flere af de hellige fædre. Jeg har ikke besøgt ham der, men med mit kendskab til ham formoder jeg, at *hans* ørkenliv har udviklet sig en kende mere sybaritisk end de gode ørkenfædres. Her ved de 70 er tiden dog vel inde til at besinde sig lidt, så jeg vil lade lidt af hans ungdoms indsigt komme tilbage til ham i form af det følgende par sider.

Onnofrius

Den hellige Onnofrius er en af relativt få helgener, som er æret i hele den kristenhed, der tillægger helgener en betydning som forbillede og som formidler. Navnet findes gengivet på mange forskellige måder, deriblandt Onuphrius, Onouphrius, Onofrius,

men alle er de afledt af det græske Ὀνούφριος, der igen er en vokalisering af ægyptisk *Wnn-nfr* 'den der igen og til stadighed er fuldendt' – et gammelt tilnavn på guden Osiris.

Hvem Onnofrius egentlig var og hvornår han levede, er noget usikkert. Der er kun en kilde til hans levned, og det er den tekst, vi skal beskæftige os med nedenfor, men ifølge visse senere traditioner skulle han have studeret filosofi og retsvidenskab, inden han blev munk. Andre vil gøre ham til en ætiopisk adelsmand, der valgte at blive munk enten i Ægypten eller i Göreme i Kapadokien, Tyrkiet, hvor han ligeledes hævdes at være død.

På grund af sin store popularitet i alle – arter – af katolske og ortodokse kirker findes der også talrige gengivelser af Onnofrius. Fælles for så godt som alle er, at den gode helgen fremstilles som nøgen, dog med de ædlere dele dækket af hans hår eller af blade, og man kan måske drage den slutning, at han derved kommer til at fremtræde som indbegrebet af en asket, og dermed som en af vigtigste kristne idealtyper.

Onnofrius har givet navn til forskellige hellige etablissementer, først og fremmest til *Chiesa e Convento di S. Onofrio* på Gianicolo i Rom. I anledning af jubelåret 1600 blev den smukke klostergård fra det 16. årh. udsmykket med fresker, der bl.a. gengiver en række centrale episoder i S. Onnofrius liv. Det skulle gå hurtigt, så der var tre mand på opgaven. Hovedkraften var Giuseppe Cesari (1568-1640), også kendt som Cavalier d'Arpino, og han fik assistance af Verona-maleren Claudio Ridolfi (1570-1644) og en vis Sebastiano Strada. Jeg fotograferede alle freskerne i efteråret 2012 og tager illustrationerne til denne artikel derfra.

Manuskriptet, hvorfra de følgende uddrag er oversat, er British Library 7027. Det er dateret til 1004, jf. Bentley Layton, *Catalogue of Coptic Literary Manuscripts in the British Library Acquired Since the Year 1906*, 1988, nr. 161, s.192-194. Det er udgivet af E. A. Wallis Budge, *Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt*, Edited with an English Translation, London: British Museum, 1914, s.205-224 (tekst) og 455-473 (oversættelse). Onnofrius' *Vita* findes desuden bevaret i mere eller mindre komplette, og ældre, versioner på sahidisk og bohairisk, ligesom teksten er overleveret i håndskrifter på latin, arabisk og etiopisk. En oversættelse med bibliografi findes hos Sylvestre Chauleur, 'Saint-Onuphre. Sa vie, d'après le synaxaire copt, 16 Ba'ounah (10 Juin) et le manuscrit Oriental No. 7027 du British Museum', 1954; Chauleurs bibliografi er

opdateret hos Tim Vivian, *Paphnutius Histories of the Monks of Upper Egypt and the Life of Onnophrius* rev., 2000, s.69-70, der også har nyoversat teksten til engelsk, s.145-166.

Onnofrius' Vita er angiveligt forfattet af Paphnute, muligvis Paphnute Cephalas,¹ der levede i det 4. århundrede e.Kr. og som derfor var samtidig med de begivenheder teksten skildrer. Samme Paphnute er sandsynligvis også forfatter til en anden tekst om munke i ørkenen, British Library 7029, denne gang om munke i Aswanområdet.² Et fællestræk ved begge tekster er, at fremstillingen er opbygget efter det kinesiske æske-system, dvs. med et lag af fortællere. I begge tekster rejser Paphnute ud for at finde munke i ørkenerne. I BL 7029 kommer han til området ved 1. katarakt, hvor han kommer i kontakt med en gruppe munke. En vis Pseleusius fortæller ham om Isak, der siden fortæller om sin læremester og vejleder, fader Aron, og om hvad Aron havde hørt fra Makedonius, osv.

+

Paphnute beslutter at gå langt ind i ørkenen.

Vor hellige faders – som er æret på enhver måde – liv og asketiske levned, Fader Onnofrius, eneboeren, der afsluttede sit liv på den 16. dag i måneden Paone (25/5 – 26/5) i Guds fred. Velsign os. Amen.

En broder og eneboer, hvis navn er Fader Paphnute, berettede følgende til nogle fromme brødre; disse er ordene, han sagde: Jeg, en broder, tænkte en dag, at jeg ville gå længere ind i ørkenen for at se, om der ud over mig skulle være en munke-broder derinde. Jeg vandrede i fire dage og fire nætter uden at spise brød og drikke vand på min vej dybt ind i ørkenen. På den

-
1. For Paphnute problematikken se de forskellige artikler af Réne-Georges Coquin i *The Coptic Encyclopaedia*, vol. 6 (1991), især s.1882-1883; og Tim Vivian, *Histories of the Monks of Upper Egypt and the Life of Onnophrius by Paphnutius*, 2000, s.42-50.
 2. Også denne tekst er oversat i Vivian, *Histories of the Monks of Upper Egypt and the Life of Onnophrius by Paphnutius*, 2000, s.87-89, og i uddrag af Jitse H. F. Dijkstra, *Philae and the End of Egyptian Religion. A Regional Study of Religious Transformation (298-642 CE)*, 2008, s.265-268, der argumenterer for at denne tekst ligeledes er et *Vita*, altså en *Levnedsskildring*, og benævner den *The Life of Aron*. Hvad den end måtte være, er den oversat til dansk af Paul John Frandsen, "Korset har sejret". Philæ mellem hedenskab og kristendom; 2000.

sidste dag kom jeg til en hule, og da jeg nåede hen til den, bankede jeg på døren i en halv dags tid, men ingen svarede mig. Jeg tænkte i mit hjerte: 'Der er ingen broder på dette sted', men så fik jeg øje på en broder, der tyst sad ned. Jeg greb fat i hans arm, men armen opløste sig i mine hænder og blev ligesom støv. Jeg rørte ved hele hans krop og konstaterede, at han for længst var død – og havde været det længe. Jeg kikkede mig omkring og så en tunika hænge. Da jeg også berørte den, opløste den sig og blev til jord. Og jeg, jeg stillede mig hen og bad, og jeg tog min kappe og svøbte den omkring ham. Jeg gravede med mine hænder i jorden, begravede ham og gik bort fra dette sted.

Paphnute møder Timoteus

Jeg vandrede videre ind i ørkenen og fandt en anden hule. Jeg tog mod til mig og bankede på døren, men ingen svarede mig. Så gik jeg ind, men fandt ikke et menneske. Jeg gik ud, idet jeg sagde: 'På dette sted er der en gudstjener og han må nødvendigvis komme tilbage hertil.' Så jeg forblev på stedet, mens jeg bad, indtil dagen gik på hæld, og reciterede Den Hellige Skrift, som jeg kunne udenad. Da solen senere var ved at gå ned, kiggede jeg op og så en hjord af antiloper, der kom i det fjerne med ingen anden end broderen midt iblandt dem. Men da han kom hen til mig, var han nøgen og hans hår dækkede hans usømmelighed som en klædning svøbt om ham. Da han nåede mig, var han meget bange, fordi han tænkte, at jeg var en ånd. Han standsede og bad, thi mange ånder fristede ham, således som han senere sagde.

Men jeg, jeg lagde mærke til, at han frygtede, og jeg gik hen til ham og sagde til ham: 'Hvorfor er du bange, du Guds tjener? Kig, og se på mine fodspor, at jeg er et menneske. [Fig.1] Rør ved mig (og konstatér), at jeg er kød og blod.' Men da han så mit ansigt, sagde han sit Fadervor (lit. evangeliets bøn). Jeg bad ham indtrængende om at tage mig med ind i hulen, og han spurgte mig: 'Hvordan er du kommet til dette sted?' Jeg sagde: 'Jeg kom hid, fordi jeg havde til hensigt at se de gudstjenere, der er i denne ørken, og Gud har ikke nægtet mig, hvad jeg søgte. Men hvordan er du kommet til

dette sted?’, spurgte jeg ham, ‘Og hvor lang tid siden er det, at du kom til dette sted? Hvad lever du af, og hvorfor er du nøgen uden at have klæder på?’

Timoteus’ historie.

Timoteus fortæller nu Paphnute sin historie, der skal vise sig at være en stærkt forenklet version af det, der siden skal berettes om Onnofrius. Som denne boede også Timoteus oprindelig i et kloster, men får så det kald at leve alene i ørkenen. Her lever han af at arbejde lidt for andre; overskuddet giver han til de fattige. Teksten er ikke interesseret i, hvad han konkret laver, men det er ikke usandsynligt, at han, som så mange munke, har levet af at flette kurve.³ Hvor om al ting er, djævelen bliver misundelig på ham, og går ind i en nonne, som så går hen til Timoteus for at bestille noget arbejde fra ham. Og så går det jo som det så ofte går, hun bestiller mere og mere arbejde, og til sidst synder de.

3. For eneboernes arbejde se Peter Brown, *The Body and Society. Men, Women, & Sexual Renunciation in Early Christianity. Twentieth-Anniversary Edition With a New Introduction*, 2008 (1988), s.219.



Fig. 1 Kristi Himmelfart, kalkmaleri fra 1510 i Bregninge Kirke, Ærø. Også i den sene Middelalder var man bange for ånder, og himmelfarten fremstilles derfor sådan, at tilskuerne til himmelfarten – og menigheden – tydeligt ser Jesu stigmatiserede fødder og fodspor. (Foto: forfatteren).

Da vi var blevet frimodige over for hinanden, spiste vi brød sammen, og så udviklede sagen sig. Til sidst fødte vi døden og avlede synden, og da jeg nu, dum som jeg var, var faldet sammen med hende, forblev vi i synden i seks måneder.

Så melder angeren og ruelsen sig – og ikke mindst skrækken for helvedes pinsler. Timoteus flygter ud i ørkenen for at sone sine synd. Han finder et kildevæld og en daddelpalme, der giver ham et bundt dadler om måneden, klæderne går i opløsning, så at han må dække sig med sit hår, og således har han nu levet i 30 år. Han fortæller Paphnute, at han på et tidspunkt mødte et menneske i stråleglans, der tog hans lever ud

af hans krop, helbredte den, og satte den tilbage i kroppen med en stærk formaning om ikke at synde igen. Og nu efter 30 år i ørkenen er han frisk og rask på sjæl og legeme. Paphnute beder om at måtte blive hos ham, men det afslås med den begrundelse, at han, Paphnute, ikke er stærk nok til at klare den tilværelse – endnu, måske. Paphnute drager derfor videre ind i ørkenen.

Mødet med Onnofrius

Da fire dage var gået, var jeg helt udslidt og strakte mine hænder op mod himlen. Jeg bad, og se, det menneske, som var kommet til mig første gang (dvs. Timoteus), kom til mig igen og gav mig styrke ligesom første gang. Kort fortalt, da fire dage yderligere var gået, vandrede jeg stadig. Pludselig så jeg mig omkring og fik et stykke væk øje på et menneske, som var meget frygtindgydende, og hvis hår var bredt ud over hans krop ligesom på leoparder – thi han var nøgen – mens blade dækkede hans lem. Da han kom nærmere til mig, blev jeg bange og klatrede op på en klippetop, fordi jeg tænkte, at det måske var et vildæsel. Da han var helt tæt på, kastede han sig for en stund ned i skyggen af klippetoppen. Han var stærkt plaget på grund af de lidelser, han havde – sult og tørst – og var i stor fare. Så løftede han sine øjne mod klippetoppen og så mig og kaldte: ‘Kom ned til mig, hellige mand. Også jeg er en bjergmand ligesom du. Det er på grund af mine synder, at jeg er i denne ørken.’ Han fortsatte: ‘Du er selv en ven af Gud.’

Så satte jeg mig ned foran ham og opfordrede ham til at sige mig sit navn. Han sagde til mig: ‘Mit navn er Onnofrius, jeg har været i denne ørken i tres år; jeg vandrer omkring i bjergene ligesom de vilde dyr og har ikke set et menneske, jeg kender. Jeg boede i et fællesskab af munke på bjerget Shmoun⁴ i Thebais. Navnet på klostret var Erete. Vi levede med hinanden som havde vi et og samme hjerte, og freden herskede i vores midte. Vi levede med hinanden et liv i stille tilbedelse og lovprisning af Gud.

4. Den by grækerne kaldte Hermopolis Magna, i dag Ashmunein.

I klostret belæres han om Guds ordensregel, men det kontemplative liv krydres også lidt med det Gamle Testaments beretninger om hellige fædre. Her refereres til de fromme og fuldendte gamle, der var fuldendte ligesom engle, og til Elias og Johannes Døberen, der begge levede i ørken som forberedelse til deres historiske rolle. Teksten inddrager dem som baggrund for Onnophrios' efterfølgende spørgsmål til sine foresatte om det frelsemeriterende ved livet i ørken, men i – i hvert fald datidens – koptiske teologi indtog disse ærværdige en mere central plads, fordi de blev opfattet som inkarnerede uden arvesynden. I første halvdel af det 5. århundrede var mange ægyptiske munke stærkt påvirkede af forskellige af Origenes' ideer, men selv om de kirkelige autoriteter forsøgte at bekæmpe Origenes' vranglære,⁵ så indgik netop dennes forestilling om, at der havde levet og kunne være særligt udvalgte mennesker, der var undsluppet denne forbandelse, i den almindelige koptiske lære om dette emne.⁶ Paphnute stiller nu spørgsmålet, om ikke livet i ørkenen gør den enkelte til en udvalgt, og hermed præsenteres tilhøreren for en koncis fremstilling af hele sagen:

Jeg (Onnofrius) sagde til dem: 'Mine fædre, er de som er i ørkenen ikke langt mere udvalgte end os? Thi vi, vi ser hinanden dagligt og vi forsamles om bønner. Når vi er sultne, finder vi mad, der er tilberedt for os. Når vi er tørstige, finder vi vand at drikke. Når vi er svage, giver brødrene os en hånd. Og når vi har brug for et eller andet husgeråd til at spise af, så benytter vi os af hinandens på grund af Guds kærlighed. Men hvor finder de, der opholder sig i ørkenen, et menneske, hvis de kommer i nød? Eller når de er sultne, hvor finder de føde? Og hvor finder de vand at drikke, når de tørster?'

[De svarede mig:] 'I begyndelsen er det eneboertilværelsen, som de drages mod, og de glæder sig meget over sulten og tørsten og den enkle livsførelse i modstand mod djævelen der bekæmper dem ved at friste nogle af dem, fordi han ikke ønsker, at de forbliver i eneboertilværelsen, da han ved, at lønnen, som de vil få af Gud, når de går ud af legemet, er stor.'

5. Se Frandsen, 'Shenutes formaninger om Guds natur og origenismen', 2011.

6. Se nærmere nedenfor n.37.

Men senere melder ørkenlivets problemer sig og

kun i den stund, hvor de er i stand til at holde fast i deres forsæt, kommer Guds barmhjertighed til dem, han lader englene sørge for føde til dem, og bringer dem vand fra klippen.

Hele argumentationen understøttes med citater fra Esajas og Psalmerne, men det afskrækker ikke Onnofrius. Alt, hvad hans foresatte fortæller ham, er blot som honning i hans ører, og han beslutter sig for at forlade klostret [Fig.2]. Med sig tager han et brød til fire dages vandring – i disse tekster skal der altid bruges fire dage til at nå til det be-



Fig. 2 Onnofrius beslutter sig for at ville være eneboer.

stemmelsessted, Gud har udpeget for en – og begiver sig af sted. En lysstråle møder ham uden for klostret, og den viser sig at være en engel [Fig. 3]:

Da den indså, at jeg var bange, sagde den til mig: 'Frygt ikke, jeg er den engel, som har opholdt sig hos dig og vandret med dig, siden du var lille. Den bestemmelse (oikonomia), Herren har fastsat for dig, den vil du være i stand til at føre til ende.'



Fig. 3 Onnofrius hjælpes på vej ud i ørkenen af en engel i form af en lysstråle.

Onnofrius indføres i livet i ørkenen

Da jeg var gået ind i bjergene og havde vandret en ca. seks til syv mil i ørkenen, fik jeg øje på en hule. Jeg styrede mod den for at se, om der skulle være en mand i den. Ud til mig kom da en stor Guds helgen, som havde et smukt ydre og hvis ansigt udstrålede stor imødekommenhed. Da jeg så ham, bøjede jeg mig for ham, men han løftede mig op og hilste på mig. Han sagde til mig: 'Du er Onnofrius, min fælle i Herrens arbejde. Kom ind. Herren er med dig, så du skal nok lykkes med det gode arbejde, til hvilket han har kaldet dig.'

Jeg gik ind og slog mig ned hos ham i nogle få dage. Jeg modtog fra ham belæring om Guds indretning af verden (kōt) og han lærte mig, hvorledes man gererer sig i ørkenen. Da han så, at jeg forstod den skjulte, frygtelige kamp i ørkenen, sagde han til mig: 'Stå op, min søn, lad os gå af sted, jeg vil føre dig til et øde sted i den indre ørken, og du skal forblive der alene for Guds skyld, eftersom Gud Herren har bestemt dig til denne gerning og til at leve i ørkenen.' Straks rejste han sig og vandrede med mig ind i ørkenen i godt og vel fire dage. Ved slutningen af de fire dage kom vi til en lille hytte, og han sagde til mig: 'Dette er stedet, som Herren har bestemt for dig, så at du kan leve her.' Han slog sig ned sammen med mig i en måned af dage, indtil jeg havde tilegnet mig det gode arbejde, jeg var kaldet til at gøre. Dernæst vandrede han bort fra mig, og vi så ikke hinanden en eneste gang i et år indtil den dag, hvor han forlod legemet og jeg begravede ham på stedet, hvor han havde levet.

Paphnute lærer om Onnofrius' asketiske liv

Jeg sagde til ham: 'Min elskede og gode fader, i begyndelsen, da du kom til dette sted, led du da meget på grund af vejret?' Den velsignede gamle mand svarede mig: 'Jeg led virkelig meget ofte på grund af sult og tørst, og på grund af heden udenfor om dagen og den stærke frost om natten. Mit kød blev mørnet af himlens dug. Men da Gud [så], at jeg holdt stand i den gode kamp for faste, og at jeg gav mit hjerte til askesen, så lod han de hellige engle betjene mig med min daglige føde, således at englen gav mig den om

natten, hvorved den styrkede min krop.[Fig.4] En daddelpalme frembragte tolv klaser om året for mig, og hver måned spiste jeg en klase. [Fig.5] Og også planterne, der gror i bjergene, lod han være søde som honning.



Fig. 4 I tredive år modtager Onnofrius dagligt brød af en engel.



Fig. 5 Onnofrius og daddelpalmen.

Over for Paphnute understreger Onnofrius troværdigheden af sin erfaring ved at henvise til nogle bibelsteder, bl.a. Jesu ord til Djævelen, da denne fristede ham i ørkenen: Mennesket lever ikke af brød alene, men af Guds ord (*Matt.* og *Luk.*, begge 4:4), men læseren af teksten er ikke i tvivl. Daddelpalmen, der frembringer en klase om måneden, er en gentagen rekvisit i disse fortællinger, og vi har ovenfor hørt nøjagtigt det samme om Timoteus' liv i ørkenen. Daddelpalmen er også i andre sammenhænge den ultimative redning for dem, der begiver sig ud i ørkenen. I Pseudo-Matthæusevangeliets beretning om Jesu barndom findes også historien om, hvordan den hellige familie på flugt for Herodes er ved at omkomme af sult i ørkenen. Maria kaster sig fortvivlet under en kæmpe palme, hvis daddelklaser sidder så højt, at man ikke kan nå dem. Men

Jesusbarnet beordrer palmen til at bøje sig ned, således at dens dadler kan plukkes. Og således sker det.⁷ Paphnute fortsætter med at spørge ham ud:

‘Min hellige fader, hvordan får du del i nadveren på sabbaten og Herrens dag?’ Han sagde til mig: ‘Min hellige fader, en Guds engel, som deler nadveren sammen med mig, kommer til mig på sabbaten og Herrens dag. Og enhver, der er i ørkenen og lever livet for Guds skyld, og som ikke ser et menneske, til dem kommer englen, deler nadveren med dem og trøster dem. Hvis de har behov for at se et menneske, så løftes de op til himlen, hvor de ser alle de hellige og hilser på dem; deres hjerter fyldes med lys og de bliver raske og glade og glæder sig med Gud ved disse gode ting. Når de har set dem, er de trøstede og glemmer helt, at de har lidt. Derefter vender de tilbage til deres kroppe og de føler sig trøstede i lang tid fremover. Hvis de har været transporteret til en anden æon ved hjælp af den glæde, de har oplevet, så tænker de overhovedet ikke på, at verden eksisterer.’

Paphnute ønsker at følge Onnofrius

Paphnute bliver så glad for at være fundet værdig til at møde Onnofrius og høre om hans levned, at han glemmer sin egen udmattelse og kun ønsker at måtte være hos Onnofrius. Denne tager ham med til sin hytte nogle mil borte. Der tilbringer de resten af dagen med at bede og tale sammen om Guds storhed.

Og just da solen skulle til at gå ned, så jeg op og fik øje på et brød, der var anbragt der sammen med en krukke vand. Han sagde til mig: ‘Rejs dig, min broder, og spis og drik den smule vand, thi jeg ser, at du er i fare på grund af sult og tørst og rejsens plager.’

7. Se Søren Giversen, *Oldkristne Tekster*, III, *De apokryfe Evangelier*, 2002, s.104-152, især s.130-131. Det er den historie, der danner forlæg for Selma Lagerlöfs vidunderlige fortælling ‘Flugten til Ægypten’ fra hendes *Kristuslegender* (1904).

Føden må altså være bragt til veje af en engel. Paphnute insisterer på ikke at spise maden alene, og det ender med, at de spiser sammen, men kun så meget, at der fortsat er både brød og vand tilovers. Herefter beder de sammen indtil den følgende morgen.

Onnofrius indser, at han nu skal dø og træffer aftaler med Paphnute

Da det blev morgen, så jeg hans ansigt, der havde ændret sig og var forandret, som var han et andet menneske; det var som om det var lutter ild, og hans udseende gjorde mig meget forskrækket. Men han sagde til mig: 'Vær ikke bange, min broder i Gud, for Herren har sendt dig for at drage omsorg for mit legeme og begrave det. Netop i dag skal jeg fuldføre min bestemmelse, og så skal jeg gå til stedet for den evige hvile.' (Den dag var den 16. i måneden Paone [= 10. juni]). Han sagde også til mig: 'Når du går tilbage til Ægypten,⁸ så skal du udbrede erindringen om mig som en behagelig duft for brødrene. Den der vil frembringe et offer i mit navn og til minde om mig, ham vil Jesus hente [til festmåltidet] i den første time af tusindårsriget.' Jeg sagde til ham: 'Hvad nu hvis en fattig ikke har mulighed for at give dit et offer?' Han svarede mig: 'Så lad ham bespise en sulten broder i mit navn.' Jeg sagde til ham:⁹ 'Hvis en fattig ikke har mulighed for at bespise ham, vil du da ikke hente ham til festmåltidet i den første time af tusindårsriget?' Han sagde til mig: 'Lad ham frembære lidt røgelse i mit navn.' Jeg sagde til ham: 'Hvad nu hvis en fattig ikke har mulighed for at frembære røgelse i dit navn på grund af fattigdommen? Sandelig, min gode fader, lad din barmhjertighed ramme os alle, for hvad du begærer fra Gud, det vil Gud gøre for dig.' Han sagde til mig: 'Lad ham da stille sig op og tre gange sige sine bønner til Gud i mit navn, så vil Herren Jesus hente ham til tusindårsriget og han skal arve (det) sammen med alle de hellige.'

Onnofrius understreger over for Paphnute, at dennes opgave ikke er at leve i ørkenen som eneboer, men at Herren har bestemt ham til at bringe trøstens beretninger om ørkenfædrene til brødrene i ørkenen og udbrede kendskabet om dem – ordret, deres

8. På ægyptisk Keme, egt. det sorte land. Termen har fra gammel tid været brugt om det dyrkede land i modsætning til ørkenen. Når man f.eks. bevæger sig fra de såkaldte dødetempler på Vestbredden i Luxor ned mod Nilen, så går man ned til Ægypten! Se f.eks. Ostrakon Prag 1826 (13. årh. f.Kr) i Jaroslav Černý and Alan Henderson Gardiner, *Hieratic Ostraca*, I, 1957, pl.70,2. For en kort præsentation af kontrasten mellem de to verdener i kristen tid, se Brown, *The Body and Society. Men, Women, & Sexual Renunciation in Early Christianity. Twentieth-Anniversary Edition With a New Introduction*, s.214-221.

9. Teksten har 'han sagde til mig'!

behagelige duft – til brødrene i Ægypten. Han velsigner Paphnute, beder en bøn til Gud med mange suk og tårer.

Onnofrius' død

Derefter lagde han sig ned på jorden og fuldendte Guds bestemmelse. Han gav sin ånd i Guds hånd på den 16. i måneden Paone. Og jeg, jeg hørte englestemmer synge salmer foran den salige Onnofrius, og der var stor glæde ved hans møde med Gud. Jeg afførte mig min munkeklædning, som jeg bar, og anvendte dens ene halvdel som ligklæde, og hyldede mig i den anden halvdel, for at jeg ikke skulle være nøgen. Jeg sænkede hans legeme ned i en klippespalte og hørte stemmerne af en mængde engle, som frydede sig og råbte 'Halleluja'. Jeg sagde mine bønner over ham og hobede en mængde sten oven på ham. Så stillede jeg mig op og bad for anden gang, og i det samme væltede daddelpalmen. Jeg undrede mig såre over det, der var sket, og så spiste jeg det brød, der var til overs, og drak det vand, vi havde efterladt.

Og så drager Paphnute videre på sin rejse i ørkenen.

Søg Gud – ikke hvor han bor

Beretningen om Paphnutes møde med Timoteus og især Onnofrius kan anskues ud fra flere vinkler. I det følgende skal overskriften være *Mødet med det hellige*¹⁰, og jeg vil tage udgangspunkt i et såre koncist udsagn, der tillægges Abba Sisoës, en bekendt 'ørkenfader' fra det 4. århundrede: 'Søg Gud, og søg ham ikke, hvor han bor' (*Apophthegmata Patrum, Alphabet* 843). Problemet stilles på en lidt anden måde i Onnofrius' redegørelse for sine overvejelser om fordelene ved livet i klostret vs. det, han forventer at finde i ørkenen. Finder man Gud ved at leve sammen med andre eller ved at være alene? Skal man søge Gud et bestemt sted, ligesom hedningene og jøderne, for hvem Gud findes i templet og i kulten, eller skal man møde Gud, hvor han

10. For en mere socialhistorisk diskussion af ørkenfædrene se Brown, *The Body and Society. Men, Women, & Sexual Renunciation in Early Christianity. Twentieth-Anniversary Edition With a New Introduction*, 2008 (1988), s.213-240.

er, altså overalt. Eller, som Jesus selv siger: 'Hvor to eller tre er forsamlet i mit navn, dér er jeg midt iblandt dem' (*Matt.* 18:20). Fader Sisoës giver udtryk for det, som David Brakke har kaldt en kognitiv forståelse af hellighed, dvs. hellighed set som en funktion af den rette tro på det inkarnerede Ord, og ikke en som en stedsbundet hellighed, der forstås som en funktion af Guds fortsatte tilstedeværelse på jorden.¹¹ For den der søgte tilværelsen i ørkenen var hellighed ikke et mål i sig selv. Målet lå langt højere, nemlig at blive det, som Gud er af natur. Det kræver en lille forklaring.

Ved indgangen til det 4. århundrede kom kirken styrket ud af de store kristenforfølgelser og kunne tilmed få år senere konstatere, at kristendommen var blevet den dominerende religion i romerriget. Det er derfor næppe noget tilfælde, at de mange forskellige opfattelser af, hvad kristendommen egentlig går ud på, slog ud i stridigheder på et tidspunkt, hvor korset endegyldigt havde sejret. Diskussionerne handlede om kristendommens bud på, hvorledes verden er indrettet (kosmologi), dens historiesyn, dens opfattelse af menneskets plads i verden (antropologi), tekstkanon, og om det sprog og begrebsapparat, debatten kunne og måtte betjene sig af. Vigtigst var dog teologien om det kristne gudsbegreb, hvor uenighederne om kristologien og treenigheden førte til kristendommens første store skisma, splittelsen mellem blandt andet den ægyptiske/koptiske kirke og den ortodokse.

Debatten om dette og meget mere var langvarig, bitter og væsentlig. Grundtanken i 'det nye' blev dog som helhed accepteret: Jesus blev ligesom os, for at vi kunne blive som ham, således som det blev formuleret af Irenæus.¹² Når diskussionen så kom til at handle om, hvad dette skulle indebære, skiltes vandene atter. I *Mod Kætterierne* fremstiller Irenæus selv transformationen som en proces, hvor mennesket tages ind i Ordet og forenes med Sønnen ved adoption, eksempelvis i III,19: 'For det var med dette for øje at Guds Ord blev menneske, og han, som var Guds Søn, blev Menneskesønnen, for at mennesket, når det var draget ind i Ordet og var modtaget ved adoption, kunne blive Guds søn.'¹³ Hos de alexandrinske teologer Clemens (ca. 160-215), Alexander I (patriark

11. David Brakke, "Outside the Places, within the Truth": Athanasius of Alexandria and Localization of the Holy, 1998, s.446-453.

12. Irenæus's såkaldte 'exchange formula', se slutordene i forordet til 5. bog i værket *Mod kætterierne* (*Adv.Haer.* V praef. = PG 17.1120, der har 'est' ipse): 'factus est quod sumus nos uti nos perficeret esse quod est ipse.'

13. Se også Irenæus *Mod kætterierne* (*Adv.Haer.*), III,10:2; 16:3; 18:7; 20:2; IV,38:1, osv.

312 - 328) og Athanasius (296 patriark 328 - 373 e.Kr) – men også blandt visse gnostikere – blev ordet inkarneret for at menneskene kunne lære at blive ligesom gud. Logos (Ordet) ses som kilden til gnosis (kundskab), både i det jordiske liv og som mål for sjælen efter adskillelsen fra kroppen.¹⁴ Athanasius formulerede det således, at mennesket gennem nåden bliver det, Gud er af natur. Nåden består blandt andet i at mennesket får mulighed for at tilegne sig en indsigt i Guds væsen og plan gennem den inkarnation, menneskevordelse, som satte mennesket i stand til at kommunikere med og modtage belæring fra Gud.¹⁵ Under betegnelsen *theosis* – guddommeliggørelse – er denne opfattelse et centralt element i De Ortodokse Kirkers lære. Denne henviser traditionelt til 2 *Peter* 1:4, hvor accenten i verset om følgerne af Jesu løfter ikke, som i Vest, lægges på formaningen om ‘at føje dyd og erkendelse til troen’, som der står i den danske bibeludgave, men på ‘at slippe fri af forkrænkeligheden i denne verden med dens begær og få del i guddommelig natur.’

Det er i lyset af dette ophøjede mål, guddommeliggørelsen, at man skal bedømme den særlige vej, som ørkenfædrene og munke slog ind på. Livet som beboer i ørkenen er en anden form for levned end livet i fællesskab med andre, det være sig i et kloster

-
14. Clement, *Protrepticus* 1.8.4: ‘Guds Ord blev menneske, så at I kan lære af et menneske, hvordan et menneske kan blive Gud’ (G.W. Butterworth, 1968:22-23). For en god gennemgang af Clemens’ teologi, se Stephen J. Davis, *Coptic Christology in Practice. Incarnation and Divine Participation in Late Antique and Medieval Egypt*, 2008, s.4-7; id., ‘Fashioning a Divine Body: Coptic Christology and Ritualized Dress’, 2005, s.355-356. For en general introduktion til alexandrinsk teologisk tænkning i det 3. århundrede se Grillmeier, *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)* 2. rev., 1975, s.133-148.
 15. Athanasius, *De Incarnatione* 54.3: ‘For han blev menneske for at vi kunne blive guddommelige. Han manifesterede sig i form af en krop for at vi kunne få en forestilling om den usynlige fader. Og han udholdt menneskehedens overmodige selvværd for at vi måtte arve udødelighed’; (Charles Kannengiesser, *Sur l’incarnation du verbe*, 1973, s.458-459; Camelot, *Contre les païens et sur l’incarnation du verbe*, 1947, s.312; og Robert W. Thomson, *Contra Gentes* and *De Incarnatione*, 1971, s.268-269.). Og også her er der forskelle. Mennesket kunne, selvsagt, aspirere til en ikke-materiel guddommelighed (se Jules Gross, *La Divinisation du Chrétien d’après les pères grecs: Contribution historique à la doctrine de la grâce*, 1938, s.159-174), men kunne ifølge Clemens og Athanasius også få en uforgængelig kødelig krop. Nogle teologer mener, at theosis giver mennesket en mulighed for at indgå en nærmere forbindelse med Gud, end den der eksisterede før Syndefaldet. Adam og Eva havde jo ikke haft mulighed for at forbinde sig med Kristus, som i sin person forener den menneskelige og guddommelige natur. Glimrende redegørelser for denne problematik hos Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, 2004: især s.121-140 og 168-178.

eller i en by, men *anakoreten* lever stadigvæk et liv, om hvilket teksten (og teksterne) bruger begrebet *politeia*. Eneboerne er, med Vivians ord, 'borgere i ørkenen'.¹⁶

Beretningen om mødet mellem Paphnute og hans læremestre indeholder en række træk, der genfindes i andre tekster om hellige mænd, især de såkaldte *Apophthegmata Patrum*.¹⁷ Der er for det første selve kaldelsen. Det gode liv i klostret opgives til fordel for det hårde, afsavnsfulde liv i ørkenen. Tanken er her, at frelsen er ligefrem proportional med graden af askese. Ørkenen repræsenterer altså noget positivt, en mulighed for at nå målet med sit liv, og er derfor ikke, som i faraonisk tid, et sted, hvor man søger tilflugt – eller forvises til. Dernæst er der skildringen af det farefulde liv i ørkenen. Ud over sulten og tørsten hersker der her også en frygt for mødet med andre levende væsener i form af vilde dyr, djævlens ånder eller fristelsen ved menneskeligt selskab. I vores fortælling møder Paphnute nøgne mænd, der bruger deres lange hår som klædning; de sammenlignes med vildæsler og leoparder eller tænkes at være falske ånder. Disse træk findes f.eks. også i Makarius (den Stores, ægypterens) fortælling om sin første tid i ørkenen; han finder en lille sø med en ø i midten. Dyrene kommer for at drikke der. 'I disse dyrs midte så jeg to nøgne mænd, og min krop skælvede, fordi jeg troede, de var ånder. Da de så mig ryste, sagde de til mig: 'Bliv ikke bange, for vi er mennesker'. På spørgsmålet om, hvorfra og hvordan de er kommet derud, svarer de, at de boede i klostre, men nu har været i ørkenen i 40 år, osv. osv.¹⁸

Kroppen – plus eller minus

I *Onnofrius' Vita* og i udsagnene om ørkenfædre, finder vi et enkelt, dualistisk syn på forholdet mellem krop og sjæl. Her er ingen spor af den sofistikerede debat om kristologiske og trinitære problemer, der i samtiden blev ført omkring et sæt svært definerbare græske begreber såsom essens eller væsen (*ousia*), natur (*physis*), substans

16. 'Citizens of the desert', Vivian, *Histories of the Monks of Upper Egypt and the Life of Onnophrius by Paphnutius*, 2000, s.17-18. Se også Brown, *The Body and Society. Men, Women, & Sexual Renunciation in Early Christianity. Twentieth-Anniversary Edition With a New Introduction*, 2008 (1988), s.217.

17. Et nyttigt analytisk indeks over hovedtrækkene og motiverne i dette materiale findes i Lucien Regnault, *Les Sentences des Pères du Désert, troisième recueil & tables*, 1976, s.331-381.

18. *Apophthegmata Patrum*, Alphabet. 455 = Makarius I,2.

(*hypostasis*), og person (*prosopon*), alle med rod i den før-kristne filosofiske diskurs.¹⁹ Det skal ikke forstås således, at denne diskurs var de koptiske munke fremmed. Selvom kampen om den rette definition af Kristi natur og Guds væsen kan forekomme moderne mennesker fuldstændig ørkesløs, kunne de store masser af troende og ikke mindst munkene ikke acceptere at leve med uklarhed, tvetydighed og usikkerhed på områder, der handlede om deres frelse. Man levede jo i en verden, hvor det blev taget for givet, at individet kunne komme i kamp med onde ånder og ødelæggende magter. 'Kristendommens sejr som religion for Middelhavsområdets folkeslag gjorde religiøse kompromisser umulige', således som den engelske kirkehistoriker Frend så fint har pointeret.²⁰ Ikke desto mindre mente den ægyptiske munk Shenute (c. 350-450), at munkene tjente deres frelse bedre, hvis de ikke hengav sig til sådanne spekulationer. Shenute var forstander for Det Hvide Kloster i Atripe i Øvre Ægypten fra c. 385 - 451, og som grundlægger af den koptiske nationallitteratur, en dygtig organisator, og en kæmpe i kampen for Kristendommens sejr, regnes han for at være en af den koptiske, ægyptiske kirkes allerstørste skikkelser.²¹ I hans egne teologiske værker findes klare vidnesbyrd om, at han var fortrolig med datidens teologiske debat. Men når det drejede sig om munkene, skulle de holde sig langt væk fra at beskæftige sig med de åndelige materier, der omkring tiden for hans død rev den kristne verden itu. Han udtrykker det fyndigt og klart over for sine munke i en afhandling, han skrev omkring 445, og som

-
19. Faglitteraturen herom er enorm. En solid indføring findes i G.W.H. Lampe, *A Greek Patristic Lexicon*, 1961. Gennemgangen af hypostasis fylder således 14 spalter (s.1454-1461), mens prosopon kun strækker sig over 7 spalter (s.1186-1189). Se i øvrigt Galtier, 'L'"Unio secundum Hypostasim" chez Saint Cyrille', 1952; Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, 1988, s.181-190; John A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy- Its History, Theology and Texts*, 1994, s.138-145; og, for en ultrakort 'gennemgang', Russell, *Cyril of Alexandria*, 2000, s.40.
 20. W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, 2008 (1972), s.104.
 21. Tre ægyptiske patriarker har antaget hans navn som deres embedsnavn, Shenute I (859-880); Shenute II (1047-1077) og den nys afdøde patriark / pave Shenute III (1971 - 2012).

bærer titlen *Jeg er forbløffet*.²² De skulle holde sig nede på jorden og lade være med at forfalde til et teologisk skoleridt:

Hvad sådanne ord og sager angår, så har den sande Guds mand, Fader Athanasius, ærkebiskoppen af Alexandria, rettet bebrejdelser mod de geskæftige: 'Hvorfor vover du at udforske de ting, som endog englene ikke kender til? For skabningerne vil ikke være i stand til udtale sig om skaberens generation.' Og han sagde fremdeles: 'Det må være nok for dig at vide, at Faderen avlede Sønnen førend æonerne, men at sige hvordan, det er der ingen der ved.'²³

Ørkenfædrene har tilsyneladende ikke været plaget af teologiske sysler. Alt sådant er fraværende i det tekstmateriale, vi her beskæftiger os med. Fokus ligger på frelsen i form af kampen mellem det gode og onde. Våbnet er askese, og den succesfulde udgang ensbetydende med frelse og status som hellig. Bortset fra den relativt detaljerede skildring af forbløffende ensartede former for asketisk livsførelse udviser teksten dog kun få spor af de træk ved det hellige, der ellers spillede en ikke ringe rolle i datidens kirkeliv. Ørkenfædrene lever et karsk liv med askesen og lidelsen som vejen til den personlige frelse, ja, i Onnofrius' tilfælde er Paphnute jo sådan set vidne til frelsen, da han ligefrem kan høre, hvor godt Onnofrius bliver modtaget i himlen. Men hvor kroppen i den asketiske kontekst er en modspiller i kampen for frelsen, kan den i andre sammenhænge være hellig, tilmed en bolig for det hellige. Det klassiske eksempel herpå er en velkendt anekdote om Origenes. Den findes i den ældst bevarede kirkehistorie, forfattet af den berømte biskop i Caesarea i Palestina, Euseb (c.260-340), der fortæller, at Origenes' fader ofte stod 'ved sin Søn, naar han sov, (og) fortæller man, blottede hans Bryst, og da Guds Aand havde beredt sig en hellig Bolig deri, kyssede han

22. Teksten har en kompliceret kodikologisk *Sitz im Leben*, se Tito Orlandi *Shenute contra Origenistas. Testo con introduzione e traduzione*, 1985; teksten citeres efter denne udgave. Se endvidere Stephen L. Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, 2004, vol.2 s.646-648; Nyere analyser, oversættelser og diskussioner i Caroline T. Schroeder, *Monastic Bodies. Discipline and Salvation in Shenoute of Atripe*, 2007, s.126-157; Janet Timbie, 'Reading and Re-reading Shenoute's *I Am Amazed*: More Information on Nestorius and Others', 2007, s.61-71; og Stephen J. Davis, *Coptic Christology in Practice. Incarnation and Divine Participation in Late Antique and Medieval Egypt*, 2008, s.279-286.

23. *Jeg er forbløffet* (Orlandi 1985), 815.

det med Ærefrygt og priste sig lykkelig over at være Far til saa godt et Barn.²⁴ I teksterne om livet i ørkenen ser vi intet vidnesbyrd om, at Gud eller noget andet helligt har taget bolig i eneboernes og munkenes kroppe. Kroppen er af det onde, og kan derfor omvendt tjene som opholdssted for det onde, således som vi hører det i historien om Timoteus. Kroppen er en forhindring på vejen til frelse, i visse forestillinger sågar et fængsel for sjælen. Den er eo ipse ikke indstillet på spægelse, men kan netop derfor også blive et middel til frelse. En mulig følge af denne holdning til kroppen er endvidere, at der ikke synes at være spor af nogen kult af relikvier med forbindelse til de hellige personer. Askesen indebærer afkald på alt det materielle, og derfor finder vi ikke i fortællingen tegn på, at individets hellighed overføres til materielle genstande.

Forbindelsen til det hellige

Men mens hellighed således ikke afpersonaliseres, så er selve produktionen af skriftlige vidnesbyrd om de helliges levned, hvad enten formen er et *Vita*, omtale i en *Synaxar*²⁵, eller i beretninger af typen *Apophthegmata Patrum*, et klart element i opbygning af en organiseret kontrol med brugen af de helliges liv til et kollektivt og overindividuel formål. At dette på længere sigt kunne føre til en særlig status for, endog kult af, den helliges døde krop, er der klare arkæologiske vidnesbyrd om, men de findes ikke i det her behandlede tekstmateriale. Helgendyrkelsen spiller en stor rolle i det daglige liv og i den liturgiske dagligdag. Det skal understreges, at den dyrkelse, der bliver en helgen til del, ikke er den samme som den, der rettes mod Gud. Gud dyrkes, men en helgen æres. Det teologiske grundlag for helgendyrkelsen er de levende og de dodes forbindelse med Kristi legeme. Dem, som i særlig høj grad har fulgt Kristus, kan Kirken gøre til helgener. En helgen kan fungere som forbindelsesled mellem mennesker og Kristus/Gud, på samme måde som Jesus er mellemmand mellem Gud og mennesker. Helgenkulten er altså ikke et mål i sig selv, fordi det netop kun er gennem Gud, at en helgen deltager i guds hellighed. For den 'almindelige' troende er det lettere at finde et eksemplarisk billede til efterlevelse i et andet menneskes liv end i Kristus.

24. Knud Bang, *Eusebs Kirkehistorie* VI.2,11, 1945.

25. Synaxar er i østkirkerne betegnelsen for samlinger af korte levnedsbeskrivelser af helgener og martyrer. Under den daglige gudstjeneste læses fra synaxaren en tekst af relevans for den pågældende dags helgen, f.eks. et uddrag af vedkommendes *Vita*.

Det gælder også for ørkenfædrene, der i teksterne optræder som rollemodeller for hinanden og for andre munke. På vejen mod *theosis* – at blive det Gud er af natur – ligger i kaldet til livet i ørkenen en længsel efter mødet med det hellige, med kommunikation med det helliges verden, først via læremestre, siden mere direkte. Det hellige kan åbenbares i form af et uventet møde med en anerkendt hellig person, men især ved at den hellige kommer under guddommelig forsørgelse. I Onnofrius' *Vita* manifesterer forsørgelsen sig i tre punkter. For det første er der nadveren, som teksten hævder bliver alle ørkenfædrene til del. Et kernepunkt i den ikke-protestantiske forståelse af nadveren er, at det opstandne Kristi legeme fortsætter den guddommelige tilstedeværelse i de troendes liv gennem eucharistien. Gennem denne får modtageren af Kristi legeme og blod del i guddommen og bliver således selv hellig. For det andet tager englenerne regulær mad ned til ørkenfædrene, der også kan få vand fra klippen. Og endelig kan de lejlighedsvis få lidt støtte og opmuntring ved at få mulighed for at aflægge besøg i himlen!

Fra andre kilder kender vi til beretninger om direkte kommunikation med det hellige. Et særligt berømt eksempel findes i den Shenute-biografi, hans efterfølger som Abbed for Hvide Kloster, Besa, skrev om ham. Her fortæller han, at

Det skete også en dag, da vor frelser sad og talte med min fader Apa Shenute, at jeg, Besa, hans discipel gik ind, da jeg ønskede at møde ham. Frelseren trak sig straks tilbage. Da jeg var gået ind, modtog jeg min faders velsignelse og spurgte ham så: 'Min hellige fader, hvem var han, som talte med dig og som trak sig tilbage, da jeg kom ind?' Min profet fader sagde: 'Den, som netop holdt op med at tale til mig om nogle mysterier, var faktisk Herren, Jesus Kristus.' Jeg sagde til ham: 'Jeg selv ville også gerne se ham og have hans velsignelse.' Min fader sagde til mig: 'Du vil ikke få ham at se, fordi du kun er en novice (ordret: lille dreng).' Jeg sagde til ham: 'Jeg er en synder, min hellige fader.' Han sagde til mig: 'Næ, men du er utålmodig (ordret: har et lille hjerte).' Grædende sagde jeg til ham: 'Jeg bønfaller dig min fader, lad din barmhjertighed omfatte mig, så at også jeg bliver værdig til at se ham.' Min fader sagde til mig: 'Når du i morgen når til den 6. time, så kom ind, og så vil du finde mig siddende med ham, men mærk dig, sig ikke et ord.'

I overensstemmelse med min faders instruks gik jeg den følgende dag hen og bankede som sædvanligt på med ringen for at kunne gå ind og modtage velsignelsen. I samme nu trak Herren sig tilbage. Og jeg, jeg græd, fordi jeg overhovedet ikke er værdig til at se Herren i kødet (dvs. in persona). Min fader sagde til mig: 'Han vil stille dit hjerte tilfreds, min søn Besa, og lade dig høre sin blide stemme.' Og selv om jeg ikke er værdig, hørte jeg ham en gang, mens han talte med min fader, og jeg er blevet ved med at takke ham i alle mit livs dage.²⁶

Gud kan naturligvis bruge en hvilken som helst krop til sit formål, og der er derfor også flere anekdoter om, hvordan hellighed kan virke i kroppe, der ikke i udgangssituationen er hellige: Djævelen er stærkt forarget over den godgørende virksomhed i et nonnekloster. Han går derfor ind i en berygtet røverhøvding's krop, og denne forklæder sig som en hellig mand, Apa Daniel, hvis besøg er efterspurgt i alle klostre. Den falske Daniel indlades i klostret og modtages med overstrømmende glæde. Da hans fødder er blevet vasket, føres en blind søster frem for ham. Hun vasker sit ansigt i det beskidte vand – og bliver seende!²⁷

Sjæl og genvej til frelse

Den genvej til opnåelse af hellig status og til frelse, som tænkes opnået ved et liv i ørkenen, blev i samtiden ikke ubetinget betragtet som noget positivt. Som teksten viste, var munkene i Onnofrius' kloster langt fra tilhængere af, at han skulle drage ud i ørkenen. I starten kan tilværelsen der synes tiltrækkende, men siden ... Bag ved modviljen ligger en dybere årsag, hvis rødder kan spores tilbage til den store alexandriniske teolog Origenes. Omkring år 400 og i flere århundreder fremover var munke i

26. Besa, *Sinuthii Vita Bohairice* (= Johannes Leipoldt, *Sinuthii Archimandritae Vita et Opera Omnia*, vol. I, 1906), 25-26 = s.19-20. Nyere undersøgelser af dette *Vita*, som findes bevaret på dialekterne sahidisk og bohairisk, såvel som på arabisk og etiopisk, har vist, at der sandsynligvis er tale om forskellige kompilationer af prædiker og eulogier, mv. Se nu Nina Lubomierski, 'The Coptic Life of Shenoute', 2008, især s. 97. En mere udførlig argumentation findes i id., *Die Vita Sinuthii. Form- und Überlieferungsgeschichte der hagiographischen Texte über Shenute den Archimandriten*, 2007, især, s.167-170. Se også Stephen Emmel, 'Shenoute's Place in the History of Monasticism', 2008, s.35-36.

27. Se Frandsen, 'Historier om omvendelse', (2001), s.33-36.

Ægypten og Palestina dybt influeret af især Origenes' forestilling om, at sjæle var præeksistente. De kirkelige autoriteter forsøger med anathemaer og andre midler at bekæmpe origenismen, men den var sejlivet. Så sent som omkring 445 modtager Shenute således et brev fra Patriarken af Alexandria, Dioskur, hvori han bedes gøre noget ved origenismen²⁸ Brevet var ledsaget af et memorandum, der ligeledes var sendt til tre biskopper i Thebais, dvs. Øvre Egypten. Begge dokumenter var skrevet på græsk, men Shenute bedes om hurtigt at få indholdet gjort bekendt i en oversættelse til egyptisk, dvs. koptisk: 'Måtte din Ærværdighed skynde sig at få memorandummet oversat til det ægyptiske mål, således at det kan blive læst op i den form og ingen være uvidende om den autoritative proklamation, som er skrevet i det.'²⁹ I memorandummet får modtagerne blandt andet at vide, at 'der er bøger og talrige afhandlinger af den pest som bærer navnet Origenes og andre kættere i klostret [Parembole] og i det tidligere tempel i Achmim og andre steder. Måtte jeres Ærværdigheder anstille en grundig eftersøgning efter dem og indsamle dem og notere, hvor de er fundet, og sende dem til os.'³⁰ Shenute bedes om at undersøge forholdene i klostre og byer i 'sit' område.

Origenisme er ikke nødvendigvis det samme som Origenes' tanker. En del af de synspunkter, Shenute angriber, lader sig ikke umiddelbart eftervise i, hvad vi i dag ved om Origenes; andre optræder i en form, der kan virke forvansket. Kildekritik og bevidsthed om historisk kontekst var ikke veludviklede discipliner i oldtiden. Beskyldningerne mod Origenes for ligesom de senere arianere at anse Kristus og Helligånden som skabte og for ligesom de endnu senere nestorianere at dele Jesus i to personer, hviler i meget høj grad på terminologiske og sproglige misforståelser, således som Crouzel har påvist. Til dette skal også lægges de vildfarelser i origenismen, som senere projiceredes tilbage på Origenes selv.³¹ Dertil kommer, at Origenes var en så produktiv forfatter, at

28. Herbert Thompson, 'Dioscorus and Shenute', 1922. Grillmeier, 'La «Peste d'Origène»: Soucis du patriarche d'Alexandrie dus à l'apparition d'origénistes en Haute Egypte (445-451)', 1987. Om origenismen se Elizabeth A. Clark, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, 1992; Vivian, *St. Peter of Alexandria, Bishop and Martyr*, 1988, s.110-138; og John Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestine, 314-631*, 1994, s.211-215.

29. Thompson, 'Dioscorus and Shenute', 1922, s.374.

30. Thompson, 'Dioscorus and Shenute', 1922, s.376.

31. Se Crouzel, *Origène*, 1985, s.228-235.

han ikke var til at få hold på. John Binns udtrykker det således: 'Bibelsk eksegesi, apologier, metafysiske spekulationer, trinitær teologi, og indføring i det åndelige liv – om alle disse emner udgik der værker fra hans pen. En konsekvens af denne bredde er, at betegnelsen Origenisme kan bruges om mange forskellige grupperinger og teologiske opfattelser. Betegnelsen implicerede ikke engang nødvendigvis, at der forelå en bevidst accept af Origenes' synspunkter. Med tiden kom Origenisme i mindre grad til at henvise til et dogmatisk system, men snarere til ønsket om at have en intellektuel base for et liv i askese. Eftersom Origenes' teologiske standpunkter blev fordømt, for eksempel i Alexandria i år 400, kunne betegnelsen siden bruges som et effektivt våben mod en munk eller gruppe af munke, der brugte allegoriske metoder til at udlægge Biblen.'³² Origenisme er altså ikke nødvendigvis Origenes' lære ved indgangen til det 5. århundrede, men det der var, voldte tydeligvis problemer, og det er det, vi må forholde os til.

Origenes tanker om eksistensen af et immaterielt kosmos³³, sågar en føreksistentiel Kirke³⁴, forud for skabelsen af denne verden gav anledning til særlig bekymring, for ud fra den tankegang kunne man slutte, at mennesket som helhed ikke ville være belastet med arvesyndet. I det 5. århundrede havde kirken endnu ikke fundet et standpunkt med hensyn til spørgsmålet om, hvorfra sjælen kommer. To opfattelser indgik i diskussionen. Ifølge den ene, traducianismen (af latinsk *tradux* 'rodsrud'), kom såvel sjæl som legeme fra faderens sæd. Ifølge det andet, kreationismen, blev sjælen skabt direkte af Gud og nedlagt i det menneskeskabte foster. Begge opfattelser var forbundet med en række problemer, og det skulle vare frem til 1311, førend kirken fandt frem til den nugældende opfattelse af sjælen.³⁵ I denne situation forsøgte Origenes sig med en alternativ løsning. I 'hans' immaterielle kosmos, der indgik i Guds plan for universet indretning (*oikonomia*), skulle der være plads for en ren åndelig version af det, der senere

32. Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestine, 314-631*, 1994, s.211.

33. Crouzel, *Origène*, 1985, s.229-230; 267-284, og 240-241.

34. Crouzel, *Origène*, 1985, s.269-270. Origenes inspirationskilde synes at være Valentin-eleven, Ptolemæus' version af den gnostiske myte, hvorefter Kirken indgår i gruppen af 8 ur-æoner, se Layton, *The Gnostic Scriptures. A New Translation with Annotations and Introductions*, 1987, s.278-282. Tankegangen findes i mere prægnant form også i 2 Clemens 14, men her er dateringen af teksten ikke ganske sikker, se Giversen, *Oldkristne Tekster, I, De apostolske Fædre, Frelserens Evangelium, Spredte Jesusord*, 2001, s.96-121, især s.110.

35. Se Josef Neuner og Jacques Dupuis, *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church* 2.rev., 1998, doc.405 (s.120).

skulle blive til menneskenes sjæle. Også Jesu 'sjæl' fandtes her forbundet med Ordet, og det blev antaget, at menneskevordelsen forenede begge med Jesu legeme i Marias krop. Jesu sjæl var efter denne opfattelse en mediator mellem Ordet og Kødet (*Logos* og *Sarks*).³⁶ De kirkelige autoriteter forsøgte, som nævnt, at bekæmpe Origenes' vranglære, men ikke desto mindre indgik netop dennes forestilling om, at der havde levet og kunne være særligt udvalgte mennesker, der var undsluppet arvesyndens forbandelse, i manges forestillinger om livet og livet efter døden. Shenutes vinkel på sagen er på en vis måde ret så origenesk! selvom han drager en ganske anden konklusion end de origenistiske munke. I hans værker er der ofte henvisninger til 'de gamle retfærdige.' Hermed sigter han til Biblens patriarker og andre, som havde særlig forbindelse med Gud, og som derfor måtte antages at være inkarnerede fri for arvesynden. Han parafraserer undertiden *Matt. 8:11*: 'Men jeg siger jer: Mange skal komme fra øst og vest og sidde til bords med Abraham og Isak og Jakob i Himmeriget'; men han kunne også, ligesom Origenes gør det, inddrage Elias, Johannes Døberen, Josef m.fl.³⁷ Men det var netop samme tanke, altså forestillingen om at sjælen, således som Origenes forestillede sig det i sit tidlige værk *Om grundbegreberne (De principiis)*, har været til, før noget blev til, og har en så at sige gudgiven forbindelse med frelsen i form af en tilbagevenden til den oprindelige tilstand, der udøvede en – efter biskoppernes og Shenutes opfattelse – beklagelsesværdig fascination blandt visse munke og klostre. Hvis mennesket allerede ved undfangelsen havde fået så meget givet, så gjaldt det for disse munke om at befri sig fra kødets snærende bånd, fra en krop belastet med arvesynden. I stedet for at bruge sit liv til at forberede sig på en frelse ved at ave kroppen gennem hårdt og meningsfuldt arbejde, således som ikke mindst Shenute var en glødende tilhænger af,

36. Se f.eks. Norris, *The Christological Controversy*, 1980, s.15-17 og 73-81; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)* 2. rev., 1975, s.146-148; og Davis, *Coptic Christology in Practice. Incarnation and Divine Participation in Late Antique and Medieval Egypt*, 2008, s.8-10.

37. For Shenute se f.eks. den tekst, der citeres nedenfor, Leipoldt, *Sinuthii Archimandritae Vita et Opera Omnia*, III, 1908, nr.12 = s.27-28. For Origenes og den hellige Jeronimus, hos hvem man også finder forestillingen om, at Gamle Testaments profeter heller ikke skulle have været underkastet arvesynden, se Henri Crouzel, *Origène*, 1985, s.275-284. Forestillingen om at frelse uden kendskab til Jesus er mulig findes flere steder i NT, se f.eks. *Matt. 12:42* hvor 'Sydens dronning (af Saba) skal opstå ved dommen sammen med denne slægt og fordømme den, for hun kom fra jordens fjerneste egne for at lytte til Salomos visdom ...'

så måtte man som origenist snarere hengive sig til et kontemplativt liv med henblik på at lutre sjælen til den kommende frelse.

Shenutes recept er helt anderledes: Man skal forvalte sit pund gennem nogle klare valg:

Hvis ikke vi kan være jomfruer, så lad os værne om ægteskabet, som gud har gjort ophøjet og lutret. Hvis vi ikke kan bære vort kors og følge Herren³⁸, så lad os vise barmhjertighed mod de fattige i den udstrækning vi har midler dertil. Hvis vi ikke kan bede uophørligt,³⁹ så lad os bede i forhold til vores styrke. Hvis vi ikke kan holde os alle lovene og forskrifterne efterrettelige og ikke kan fuldføre alt det gode, så lad os handle efter vor formåen, og lad os glæde Herren i hans barmhjertighed, idet vi bærer frugt efter vor formåen, så at han kan glæde sig over os. Og hvis vi handler således, vil vi ikke være fjernt fra livet (sc. det evige liv)⁴⁰, men vi skal leve i Kristi rige sammen alle de hellige og de gamle retfærdige, der, som bekendt,⁴¹ levede et langt liv, idet de var fuldkomne og behagede Gud på sand vis.⁴²

Shenutes tekst – og hundreder af andre fra hans hånd – er et vidnesbyrd om, at kirken i det 5. århundrede havde vokset sig frem til en klar accept af, at livet kan leves på forskellige planer. Set fra den gejstlige autoritets synspunkt, er det imidlertid vigtigt, at såvel det levede liv som dets fortolkning, blev underkastet et hierarki, der er i stand til at konvertere hellighed til hellig magt. Livet som eneboer er selvsagt godt nok for den enkelte, men for at Guds sag kan fremmes, må hin enkeltes levned indarbejdes i den form, der gør hans eller hendes levned eksemplarisk. Genren er et *vita*, og der behøves næppe nogen yderligere argumentation for at påvise, at det har været en ualmindelig livskraftig genre.

38. Jf. *Matt.* 16:24; *Luk.* 9:23. For den kristne som jomfru og Jesu trolovede se *2 Kor.* 11:2.

39. Jf. *Luk.* 18:1; *1 Thess.* 5:17.

40. For livet = salighed se Leipoldt, *Shenute*, p.65 n.2; cf. *Mark.* 12:34.

41. Med denne oversættelse tolker jeg ni-.

42. Leipoldt, *Sinuthii Archimandritae Vita et Opera Omnia*, III, 1908, nr.12 = s.27-28.

Det fremgår af beretningen om de munke, Paphnute møder i ørkenen, at 60 år alene er støvets år, mens man efter 30 års ørkenliv stadigvæk er frisk og sund. I år er det nøjagtigt 30 år siden Adam begyndte sit ørkenliv. Vi kan derfor glæde os over, at han, med et passende mål af dyd, vil kunne se frem til yderligere 30 års forskning i ørkenen!

pjf@hum.ku.dk

Bibliografi

- Apophtegmata patrum: *The Sayings of the Desert Fathers, The Alphabetic Collection* rev., (= Cistercian Studies 59), Translated, with a foreword by Benedicta Ward, SLG, Kalamazoo: Cistercian Publications, 1984 (1975).
- Athanasius alexandrinus: *Contre les païens et sur l'incarnation du verbe*. Introduction, traduction et notes de P. Th. Camelot, (= Sources Chrétiennes, Série Grecque, 18), Paris: Les éditions du cerf, 1947.
- Athanasius alexandrinus: *Contra Gentes and De Incarnatione*, edited and translated by Robert W. Thomson, (= Oxford Early Christian Texts), Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Athanasius alexandrinus: *Sur l'incarnation du verbe*, Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Charles Kannengiesser, (= Sources Chrétiennes, 199), Paris: Les éditions du cerf, 1973.
- Binns, John: *Ascetics and Ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestine, 314-631*, (= Oxford Early Christian Studies), Oxford: Clarendon, 1994.
- Brown, Peter: *The Body and Society. Men, Women, & Sexual Renunciation in Early Christianity. Twentieth-Anniversary Edition With a New Introduction*, (= Columbia Classics in Religion), New York: Columbia University Press, 2008 (1988).
- Budge, E.A. Wallis: *Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt*, Edited with an English Translation, London: British Museum, 1914.
- Brakke, David: "Outside the Places, within the Truth": Athanasius of Alexandria and Localization of the Holy', i: David Frankfurter (ed.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, (= Religions in the Graeco-Roman World, 134), Leiden, Boston, Köln: Brill, 1998, ss. 445-81.
- Černý, Jaroslav & Gardiner, Alan Henderson: *Hieratic Ostraca*, I, Oxford: The Griffith Institute, 1957.
- Chauleur, Sylvestre: 'Saint-Onuphre. Sa vie, d'après le synaxaire copt, 16 Ba'ounah (10 Juin) et le manuscrit Oriental No. 7027 du British Museum', i: *Les Cahier Coptes* 5 (1954), ss. 3-15.

- Clark, Elizabeth A.: *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Clement Alexandrinus: *The Exhortation to the Greeks* [Protrepticus], *The Rich Man's Salvation and the Fragments of an Address Entitled to the Newly Baptized*, translated by G. W. Butterworth, (= The Loeb Classical Library, 92), Cambridge (MA) and London: Harvard University Press and William Heinemann, 1968.
- Coquin, René-Georges: 'Paphnutius the Hermit, Saint', i: *The Coptic Encyclopaedia*, vol. 6 (1991), ss. 1882-83.
- Crouzel, Henri: *Origène*, (= Le Sycomore), Paris: Editions Lethielleux og Namur: Culture et Vérité, 1985.
- Davis, Stephen J.: 'Fashioning a Divine Body: Coptic Christology and Ritualized Dress', i: *Harvard Theological Review* 98 (2005), ss. 335-62.
- Davis, Stephen J.: *Coptic Christology in Practice. Incarnation and Divine Participation in Late Antique and Medieval Egypt*, (= The Oxford Early Christian Studies), Oxford and New York: Oxford University Press, 2008.
- Dijkstra, Jitse H.F.: *Philae and the End of Egyptian Religion. A Regional Study of Religious Transformation (298-642 CE)*, (= Orientalia Lovaniensia Analecta, 173), Leuven: Peeters, 2008.
- Emmel, Stephen Lewis: *Shenoute's Literary Corpus*, 2.vols. (= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO), vols. 599 and 600, = Subsidia 111 and 112), Leuven: Peeters, 2004.
- Emmel, Stephen Lewis: 'Shenoute's Place in the History of Monasticism', i: Gawdat Gabra and Hany N. Takla (eds.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt*, vol.1, *Akhmim and Sohag*, (= A Saint Mark Foundation Book), Cairo and New York: The American University in Cairo Press, 2008, ss. 31-46.
- Frandsen, Paul John: "Korset har sejret". Philæ mellem hedenskab og kristendom', i: *Papyrus* 20/2 (2000), ss. 28-34.
- Frandsen, Paul John: 'Historier om omvendelse', i: *Papyrus* 21/1 (2001), ss. 33-36.
- Frandsen, Paul John: 'Shenutes formaninger om Guds natur og origenismen', i: Tim Jensen og Mikael Rothstein (eds.), *Den sammenklappede tid. Festskrift til Jørgen Podemann Sørensen*, København: Forlaget Chaos, 2011, ss. 77-88.

- Freund, W.H.C.: *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries* 2.rev., Cambridge: James Clarke & Co., 2008.
- Galtier, P.: 'L' "Unio secundum Hypostasim" chez Saint Cyrille', i: *Gregorianum* 33 (1952), ss. 351-98.
- Giversen, Søren: *Oldkristne Tekster, I, De apostolske Fædre, Frelserens Evangelium, Spredte Jesusord*. I oversættelse, med indledning og noter, Herning: Poul Kristensens Forlag, 2001.
- Giversen, Søren: *Oldkristne Tekster, III, De apokryfe Evangelier*. I oversættelse, med indledning og noter, Herning: Poul Kristensens Forlag, 2002.
- Grillmeier, Aloys: *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)* 2. rev., Atlanta: John Knox Press, 1975.
- Grillmeier, Aloys: 'La «Peste d'Origène»: Soucis du patriarche d'Alexandrie dus à l'apparition d'origénistes en Haute Egypte (445-451)', i: *Alexandrina. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandria. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert*, Paris: Les Editions du Cerf, 1987, ss. 221-37.
- Gross, Jules: *La Divinisation du Chrétien d'après les pères grecs: Contribution historique à la doctrine de la grace*, Paris: J. Gabalda, 1938.
- Hanson, R.P.C.: *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1988.
- Irenæus: *Against Heresies [Adversus Hæreses]*, translated by Alexander Roberts and W. H. Rambaut, i: Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D.325*, vol. V: Irenæus, Edinburgh: T.& T. Clark, 1874.
- Lampe, G.W.H.: *A Greek Patristic Lexicon*, Oxford: The Clarendon Press, 1961.
- Layton, Bentley: *The Gnostic Scriptures. A New Translation with Annotations and Introductions*, (= The Anchor Bible Reference Library), New York: Doubleday, 1987.
- Leipoldt, Johannes: *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums*, (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 25 = Neue Folge, 10), Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1903.

- Leipoldt, Johannes: *Sinuthii Archimandritae Vita et Opera Omnia*, vol. I, *Sinuthii Vita Bohairice* (= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO), vol. 41 = Scriptores Coptici, vol. 1 = Series Seconda, II), Leipzig: Otto Harrassowitz, 1906.
- Leipoldt, Johannes: *Sinuthii Archimandritae Vita et Opera Omnia*, vol. III (= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO), vol. 42 = Scriptores Coptici, vol. 2 = Series Seconda, IV), Leipzig: Otto Harrassowitz, 1908.
- Lubomierski, Nina: *Die Vita Sinuthii. Form- und Überlieferungsgeschichte der hagiographischen Texte über Shenute den Archimandriten*, (= Studien und Texte zu Antike und Christentum, 45), Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Lubomierski, Nina: 'The Coptic Life of Shenoute', i: Gawdat Gabra and Hany N. Takla (eds.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt*, vol.1, *Akhmim and Sohag*, (= A Saint Mark Foundation Book), Cairo and New York: The American University in Cairo Press, 2008, ss. 91-98.
- McGuckin, John A.: *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy – Its History, Theology and Texts*, (= Supplements to Vigiliae Christianae, 23), Leiden: E.J Brill, 1994.
- Neuner, Josef & Dupuis, Jacques: *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church* 2.rev., London: Collins, 1998.
- Norris, Richard A., Jr.: *The Christological Controversy*, (= Sources of Early Christian Thought, 1), Philadelphia: Fortress Press, 1980 *The Christological Controversy*, (= Sources of Early Christian Thought, 1), Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- Orlandi, Tito: *Shenute contra Origenistas. Testo con introduzione e traduzione*, (Unione Accademica Nazionale, Corpus dei Manoscritti Copti Letterari), Roma: CIM, 1985.
- Regnault, Lucien: *Les Sentences des Pères du Désert, troisième recueil & tables*, Sablé-sur-Sarthe: Solesmes, 1976.
- Russell, Norman: *Cyril of Alexandria*, (The Early Church Fathers), London and New York: Routledge, 2000.
- Russell, Norman: *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, (= Oxford Early Christian Studies), Oxford: Oxford University Press, 2004.

- Schroeder, Caroline T.: *Monastic Bodies. Discipline and Salvation in Shenoute of Atripe*, (= *Divinations: Rereading Late Ancient Religion*), Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007.
- Thompson, Herbert: 'Dioscorus and Shenute', i: *Recueil d'études égyptologiques dédiés à la mémoire de Jean-Francois Champollion à l'occasion du centenaire de la lettre à M. Dacier*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences historique et philologiques 234 (1922), ss. 367-76.
- Timbie, Janet A.: 'Reading and Re-reading Shenoute's *I am Amazed*: More Information on Nestorius and Others', i: James E. Goehring and J. Timbie (eds.), *The World of Early Egyptian Christianity: Language, Literature, and Social Context. Essays in Honor of David W. Johnson*, Washington DC: Catholic University of America Press, 2007, ss. 61-71.
- Vivian, Tim: *St. Peter of Alexandria, Bishop and Martyr*, (= *Studies in Antiquity and Christianity*), Philadelphia: Fortress Press, 1988.
- Vivian, Tim: *Paphnutius Histories of the Monks of Upper Egypt and the Life of Onnophrius* rev., (= *Cistercian Studies Series*, 140), Kalamazoo: Cistercian Publications, 2000.